# نحن وقضية التراث الفلسفى العربى

أ . د . عاطف العراقى*

نود فى هذه الدراسة أن نطرح من جانبنا العديد من القضايا والمشكلات ونعرض لمجموعة من الحلول والتى تدور أساسا حول تراثنا الفلسفى العربى ، وهل نجد فيه تمسكا بالطريق العقلانى ، أم أن الغالب عليه انما هو الاغتراب عن العقل وأحكامه وخصائصه ؟ لماذا خلا عالمنا العربى المعاصر من وجود فلاسفة ؟ ما الفرق بين ماضى الفلسفة العربية وبين حاضرها ؟ إلى آخر هذه القضايا والتساؤلات .

فالدارس لتاريخ الفلسفة العربية يجد التزاما من جانب كثير من الممثلين للفلسفة العربية بالعقل وخصائصه وأبعاده .

صحيح أننا لا نجد عند بعض من يدخلون فى اطار دائرة الفلسفة العربية التزاما بالبعد العقلانى ، ولكن صحيح أيضا أننا نجد افرادا كثيرين يمثلون بعض الفرق الإسلامية بالاضافة إلى أكثر فلاسفة العرب ، نقول نجد عندهم دعوة إلى اعلاء كلمة العقل فوق كل كلمة ، نجد عندهم تقديسا للعقل وما يدعو اليه من آراء .

ويمكن القول بأننا إذا كنا ندخل فى دائرة الفلسفة العربية من نسميهم بمتكلمى الإسلام كالمعتزلة والاشاعرة ، ومن نطلق عليهم فلاسفة العرب ابتداء من الكندى فى المشرق العربى وانتهاء بابن رشد فى المغرب العربى ، ومن يعبرون عن الطريق الذوق الوجدانى أى الصوفية سواء مثلوا التصوف السنّى أو مثلوا التصوف الفلسفى . نقول إذا كانت دائرة الفلسفة العربية يدخل فى اطارها المتكلمون والفلاسفة والصوفية فاننا لا نجد موقف هؤلاء جميعا من العقل يعد موقفا واحدا ، بل يمكن القول بأن موقف الممثلين للدائرة الكلامية ، غير موقف المعبرين عن الاتجاه الفلسفى ، وبالتالى موقف كل من الفريقين يختلف عن موقف الصوفية ، وليس هذا فحسب بل اننا نجد داخل الاتجاه الواحد كالاتجاه الكلامى أكثر من فرقة من الفرق الإسلامية وموقف كل فرقة من هذه الفرق من العقل يتراوح بين التأييد بكل قوة ، والتأييد بنوع من التحفظ يصل أحيانا إلى درجة التقليل والتشكيك فى قدرة العقل .

---

(*) أستاذ الفلسفة بكلية الآداب – جامعة القاهرة .

وإذا استعرضنا أمامنا آراء الممثلين لكل دائرة من الدوائر الثلاث والتى تدخل بدورها فى دائرة الفلسفة العربية بمعناها الواسع فاننا نجد المعتزلة من جهة والفلاسفة من جهة أخرى هم من بين الممثلين للفلسفة العربية أكثرهم تأييدا للعقل وذهابهم إلى أن العقل هو المعيار ، هو الحكم ، هو الدليل المرشد .

واعتقد من جانبى بأننا إذا وضعنا فى اعتبارنا واقعنا العربى المعاصر وما نتحدث عنه من قضايا ومن بينها قضية التجديد ، قضية الاصالة والمعاصرة ، قضية التراث بوجه عام فإن الاتجاه العقلى عند الفلاسفة يعد أكثر فائدة لنا من الاتجاه العقلى عند المعتزلة – لقد غلب على المعتزلة اثارة مجموعة من القضايا التى يغلب عليها الطابع اللفظى ، أى تعد بعض مباحثهم كلاما فى كلام . بالاضافة إلى أننا لا يمكن أن ننسى أنهم حاربوا خصومهم فى الرأى بشدة وعنف بل وصل بهم الحال إلى أن ينظروا إلى الآمر بالمعروف والنهى عن المنكر نظرة غير موضوعية .

لقد بلوروا هذا الأصل الخامس الذى يعد أساسا أصلا عمليا وليس أصلا نظريا وهذا يقلل من قيمة النظرية الفلسفية العقلية ، أقول لقد بلوروا هذا الأصل حول آراء تتفق مع أقوالهم ( المعروف ) وآراء لا تتفق مع أقوالهم ( المنكر ) . لقد اتجهوا إلى التعصب والعقلانى لا يتعصب لرأيه بأى صورة من الصور وهل يمكن أن ننسى ما حدث بالنسبة لمشكلة خلق القرآن ، هل نجد مفكرا عقلانيا قديما كان أو معاصرا يستطيع الجمع بين العقلانية من جهة ، والتعصب من جهة أخرى . ان التعصب لا يأتى إلا من معسكر اللامعقول – التعصب لا يدلنا إلا على ضيق الأفق بل البلادة فى الفهم .

وإذا قيل بأن المعتزلة اتجهوا إلى العقل فهذا صحيح ولكنهم إلى حد كبير جدا قد حصروا العقل فى دائرة تأويل الآيات القرآنية . وإذا رجعنا إلى معجم من المعاجم الفلسفية لن نجد من معانى المذهب العقلى ، قصر استخدام العقل على تأويل النص الدينى .

ومهما يكن من أمر فهم أفضل فرقة كلامية . وإذا أثرنا مجموعة من الأسئلة تدور حول الربط بين الماضى والحاضر ، تدور حول ما يمكن أن نأخذه من التراث فإننا ستجد مجموعة من الحلول والاجابات على هذه الأسئلة فى تراث المعتزلة فى حين أننا نقول لبقية الفرق الإسلامية : وداعًا . فقد أديتم دورا يعدّ تعبيرًا عن ضيق الأفق والظلام فى الماضى ، الماضى البعيد ، وليس من الضرورى أن يكون لكم دور ، أى دور فى حاضرنا وفى مستقبلنا .

ونود أن نقف وقفه قصيرة عند أصل من أصول المعتزلة وهو أصل العدل وذلك حتى يتسنى لنا الربط بعد ذلك بين دور العقل وتراثنا الماضى وبين الاحتكام إلى العقل فى حياتنا المعاصرة كما سنقف من خلال حديثنا عن التأويل وقفه قصيرة عند ابن رشد .

لقد بحث المعتزلة فى أصل العدل بحثا دقيقا مستفيضا ويمكن القول بأن هذا الأصل بعد من أهم الأصول التى بحثوا فيها والتى فرعوا عنها مجموعة من الفروع الهامة .

لقد تفرع عن أصل العدل ذهاب المعتزلة إلى القول بحرية الارادة وذهابهم إلى القول بالحسن والقبح العقـليين كما قالوا بالصلاح والأصلح إلى آخر تلك الآراء والافكار والنظريات التى تحتل أهمية كبيرة ليس عند المعتزلة فحسب بل فى فكرنا العربى .

إن المعتزلة حين قالوا بأصول خمسة وهى التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، قد ركزوا كثيرا وتركوا الكثير من الدراسات والكتب والرسائل حول الأصـل الأول والأصل الثانى من هذه الأصول الخمسة ولذلك يقال عن المعتزلة انهم أهل العدل والتوحيد .

بالاضافة إلى أن الأصول الثلاثة الأخرى انما يرتبط بعضها بأصل العدل الذى يعد أهم أصولهم كما سبق أن قلت ، فالأصل الثالث وهو الوعد والوعيد يعد متفرعا إلى حد كبير عن أصل العدل عندهم إذ أن الثواب ( الوعد ) والعقاب ( الوعيد ) يترتب على القول بعدالة اللّه سبحانه وتعالى ويترتب على القول بحرية الارادة وقد سبق أن أشرت إلى أن القول بحرية الارادة يعد بدوره متفرعا عن أصل العدل عندهم .

لقد ذهب المعتزلة فى دراستهم لأصل العدل إلى القول بأن الإنسان يعد مخيرا لا مجبرا ومن أجل ذلك نجدهم يقومون بالرد على الحجج التى قدمها الجبرية أو الجهمية ، اتباع جهم بن صفوان وارسلوا الوفود لمناظرة جهم واصحابه من القائلين بالجبر وأن الإنسان لا يعد حرا بأى وجه من الوجوه .

ولقد قسم المعتزلة الحجج التى قالوا بها للرد على الجبرية ولتأييد قولهم بالحرية إلى قسمين : حجج شرعية وحجج عقلية ، وقد استندوا إلى الكثير من الآيات القرآنية واستفادوا من التراث الدينى الإسلامى استفادة لا حد لها حتى أنهم فى الحجج العقلية التى تركوها لنا لتأييد القول بالحرية ، قد استندوا إلى بعض الحجج الشرعية وهذا يدلنا من جهة على أنهم استفادوا من تراثنا الدينى الإسلامى استفادة كبيرة ، إذ انهم – أى المعتزلة – أولا واخيرا فرقة من الفرق الإسلامية ، ويدلنا من جهة أخرى على مدى الارتباط بين الحجج الشرعية والحجج العقلية إذ يوجد تكامل بين كل نوع منهما والنوع الآخر .

وإذا كان المعتزلة قد قاموا بالرد على الجبرية أو الجهمية اتباع جهم بن صفوان فإن المعتزلة قاموا أيضا بالرد على الاشاعرة فى مجال بحثهم فى مشكلة القضاء والقدر لقد فعل ذلك المعتزلة الذين جاءوا بعد نشأة الاشاعرة ، وإذا رجعنا إلى كتاب المغنى للقاضى عبد الجبار المعتزلى وجدنا حوارا فكريا رائعا بين القاضى عبد الجبار كواحد من أعلام المعتزلة من جهة ، والجبرية والاشاعرة من جهة أخرى .

وما يقال عن اهتمام المعتزلة بالبحث فى مشكلة القضاء والقدر باعتبارها مشكلة ترتبط ارتباطا مباشرًا بأصل العدل عندهم ، يقال أيضا عن اهتمامهم بالبحث فى الحسن والقبح العقليين .

لقد ترك لنا المعتزلة مئات الصفحات فى كتبهم ورسائلهم والتى إن دلت على شىء ، فإنما تدل على أن المعتزلة اهتموا اهتماما لا حد له بالبحث فى مشكلة الحسن والقبح العقليين – أى ارجاع التمييز بين الحسن والقبيح أو الخير والشر إلى العقل .

لقد كان متوقعا من المعتزلة كفرقة من الفرق الإسلامية التى اعتزت بالعقل اعتزازا كبيرا أن تجعل معيار التمييز بين الخير والشر ، أى بين الحسن والقبح إلى العقل أساسا .

إن المعتزلة قد ذهبوا إلى اللّه تعالى قد خلق لنا عقولا نستطيع بمقتضاها وعلى أساسها التمييز بين شىء يعد خيرا وشىء يعد شرا . شىء يعد حسنا وشىء آخر يعد قبيحا . وهذا يدلنا على الحكمة الآلهية البالغة وعناية اللّه تعالى بموجوداته أو مخلوقاته ومن بينها الإنسان .

والواقع أن أصل العدل إذا كان من أهم أصول المعتزلة فإن سبب ذلك يعد راجعا أساسا إلى ما تفرع عنه من فروع تعد بدورها بالغة الأهمية .

فإذا كان المعتزلة كما سبق أن أشرت قد بحثوا فى مشكلة القضاء والقدر وبحثوا أيضا فى مشكلة الحسن والقبح وارجعوا التمييز بينهما إلى العقل فقد بحثوا أيضا فى غائية العالم أو الطبيعة .

لقد قدم المعتزلة الكثير من الأدلة على أن اللّه تعالى قد أتقن كل شىء صنعا . قدم المعتزلة الكثير من الحجج على أن اللّه تعالى يعد حكيما . ان حكمة اللّه تعالى تتجلى فى المخلوقات التى خلقها . لقد ضرب المعتزلة الكثير من الأمثلة التى تبين لنا كيف يرتبط كل موجود بالموجود الآخر . كيف يرتبط كل موجود فى العالم السفلى بموجودات العالم العلوى ، فالعالم إذن لم يوجد عبثا أو مصادفة بل ان اللّه تعالى قد خلق العالم على أحسن صورة . ان اللّه تعالى قد أبدع الموجودات ورتب العلاقات بين كل موجود والآخر ويتجلى ذلك فى البحار

والأنهار والمحيطات والنجوم والكواكب والشمس والقمر .

لقد بحث المعتزلة أيضا فى الصلاح والأصلح واعتبروا البحث فيه من الفروع التى تتفرع من أصل العدل عندهم . ان اللّه تعالى قد فعل ما فيه صلاح لعباده بل فعل ما هو الأصلح لعباده .

قلنا أن المعتزلة قد اتجهوا إلى حد كبير اتجاها عقليا ، وذلك على الرغم من فهمهم القاصر فى بعض الاحيان لما تعنيه كلمة العقل ولما يعنيه الاتجاه أو المذهب العقلانى .

ونود الاشارة إلى أننا نلاحظ أن درجة الاقتراب أو الابتعاد من العقل انما يحددها مدى التزام المفكر أو ابتعاده عن التأويل .

وسنقف وقفه قصيرة عند هذا المجال نظرا لأننا نعتقد من جانبنا أننا إذا أردنا الربط بين الماضى والحاضر والمستقبل فلا مفر من الاعتماد على التأويل وإذا قمنا بسد الطريق أمام التأويل فمعنى هذا اننا قلنا للعقل وداعا . معنى هذا أننا سنجد تراثنا وكأنه لا فائدة منه فى حياتنا الحاضرة أو المستقبلة .

يلاحظ اذن أن أكثر المفكرين تمسكا بالتأويل هو أكثرهم تمسكا بالجانب العقلى وبالتالى فإن أقل المفكرين لجوءا إلى التأويل هم الذين لا يسمحون للعقل بدور واضح .

ومن هنا نجد اختلافا بن موقف المعتزلة وابن رشد فى التأويل وبين موقف أهل الظاهر والحشوية فى التأويل على النحو الذى سنشير إليه بعد قليل .

**فالصنعانى** : فى كتابه ( ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ) لا يرحب بالتأويل وذلك حين يقول : إن المتأولين انما يعينون وجوه التأويل بالظن أو الاحتمال فأما الاحتمال فليس علما بالبتة لا حقيقة ولا مجازا . وأما الظن فقد يسمى علما مجازا ولكنه هنا ممنوع لأن العلم المضاف إلى اللّه تعالى لا يجوز فيه إلا الحقيقة .

**وابن تيمية** : أيضا فى كتابه ( موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ) لا يرحب بالتأويل إذ أنه يقول : ان الناس لو ردوا إلى غير الكتاب والسنة من عقول الرجال ومقاييسهم وبراهينهم لم يزدهم هذا الرد إلا اختلافا واضطرابا وشكا وارتيابا .

**والسيوطى** : هو الآخر لا يأخذ بالتأويل وذلك حين يبين لنا أتفاق أهل الحديث ، أنهم أخذوا الدين من الكتاب والسنة وطريق النقل . أما السبب فى اختلاف أهل البدعة كما يسميهم هو أنهم أخذوا الدين من المعقولات والآراء فإن النقل والرواية عن الثقات قلما يختلف فأما دلائل العقول فقلما تتفق بل عقل كل واحد يرى صاحبه غير ما يرى الآخر .

وقد ارتبط التأويل بمشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة ، فالفيلسوف الذى يرى أنه لابد من القيام بالتوفيق بين الدين والفلسفة أو بين الشريعة والحكمة لابد أن يلجأ إلى التأويل ولا يقف عند ظاهر الآيات وتأويله يكون بالنسبة للآيات المتشابهات وليس بالنسبة للآيات المحكمات .

ونجد اختلافا بين الفلاسفة والمفكرين حول القيام بتأويل آيات تتعرض لمشكلات معينة من بينها مشكلة الخلود أو البعث . فابن سينا على سبيل المثال فى دفاعه عن القول بأن البعث سيكون فقط للنفس أو الروح دون الجسم ، نجده يقوم بتأويل الآيات التى تجد فيها ذكرا للثواب أو العقاب الحسى والجسمى وعلى العكس من ذلك نجد الغزالى ينقد موقف ابن سينا ، بل يذهب إلى تكفيره لأن الآيات الخاصة بالخلود والتى نجد فيها ذكرا لثواب وعقاب حسيين من الآيات المحكمات ومن هنا لا يكون من حق الفيلسوف – فيما يرى الغزالى – القيام بتأويلها .

وإذا رجعنا إلى الفرق الكلامية ، وجدنا أن أكثرها لجوءا إلى التأويل فرقة المعتزلة وفرقة الشيعة .

فالشيعة يلجأون إلى تأويل كثير من الآيات طبقا لفكرتهم فى الظاهر والباطن . والمعتزلة فى أصولهم الخمسة يلجأون إلى تأويل الآيات التى لا تتفق مع اتجاههم العقلى . انهم يؤمنون بنزعة عقلية ومن هنا يجدون من واجبهم تأويل الآيات التى لا تؤيد فى ظاهرها ما يعتقدون به .

وهذا نجده واضحا بصفة خاصة فى أصلى التوحيد والعدل وعندهم وهما من أهم أصولهم الخمسة التى يقولون بها . فبناء على العقل يؤمنون بالتنزيه وليس التشبيه أو الجسمية ومن هنا يؤولون قوله تعالى : ﴿ بل يداه مبسوطتان ﴾ وقوله تعالى : ﴿ يد الله فوق أيديهم ﴾ واذا كانوا يؤمنون بأن الله تعالى ليس جسما ، وليس فى جهة معينة ، فانهم يؤولون الآيات التى تفيد الرؤية فى الآخرة لأن الرؤية ترتبط بالجهة والجسمية .

ونجدهم أيضا يؤولون الكثير من الآيات الخاصة بالقضاء والقدر . فهم يقولون بحرية الارادة الإنسانية – كما سبق أن أشرنا – نظرا لايمانهم بالعدل وايمانهم بالوعد والوعيد ، ومن هنا كانوا حريصين إذا وجدوا آية تفيد فى ظاهرها معنى الجبر ، على القيام بتأويلها ، حتى تتفق مع ما يؤمنون به ، تماما كما فعلوا فى كل المشكلات التى بحثوا فيها كالعلاقة بين الذات والصفات ومشكلة خلق القرآن ، ومشكلة الرؤية ، إلى آخر تلك المشكلات الكلامية التى بحثوا فيها بحثا مستفيضا .

أما الآيات التى تتفق وما يؤمنون به فانهم يذكرونها كما هى دون تأويل . وكان قيامهم بتأويل الآيات القرآنية ضروريا فيما يرون لوجود فرق أخرى اعتقدت غير ما يعتقدون . ولكى يقوموا بالرد عليهم كان لا مفر أمامهم من تأويل الآيات القرآنية . فالاشاعرة مثلا دور التأويل عندهم كان أقل من دوره عند المعتزلة فالاشعرى مؤسس الفرقة لا يحارب التأويل ولكنه يرى أنه إذا تعارض النص مع العقل فلا بد من التضحية بالعقل فى سبيل النص الدينى .

ومن هنا نجد المعتزلة حريصين على تأويل الآيات القرآنية ، وهم فى معرض ردهم على الاشاعرة . ويتضح هذا تماما إذا رجعنا إلى كتاب من كتبهم وهو كتاب المغنى للقاضى عبد الجبار المعتزلى .

ويذهب ابن رشد فى مجال دفاعه عن التأويل والقياس العقلى إلى أن طباع الناس متأصّلة فمنهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالاقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان ، اذ ليس فى طباعه اكثر من ذلك ، ومنهم من يصدق بالاقوال الخطابية تصديق صاحب البرهان بالاقاويل البرهانية .

وهذه التفرقة بين الطبقات الثلاث أو بين أنواع الأدلة تؤدى إلى نظرية فى التأويل . فالنظر البرهانى – فيما يرى ابن رشد – ان أدى إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما فان ذلك الموجود اما أن يكون قد سكت عنه الشرع أو تعرض له – فإن كان من النوع الأول فلا تعارض بينهما . وهذا النوع المسكوت عنه هو بمنزلة ما سكت عنه من الاحكام الشرعية فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعى . أما من جهة النوع الثانى فإن الشريعة إذا نطقت بشىء فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان أو مخالفا ، فإن كان موافقا ، فلا قول هناك ، وان كان مخالفا طلب هنا تأويله .

ويقول ابن رشد : نحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى . وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن ، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه ، وقصد هذا المقصد فى الجمع بين المعقول والمنقول ( فصل المقال ص ٨ ) .

وهكذا يتبين لنا كيف أن ابن رشد كواحد من الفلاسفة كان يدعو إلى تأويل الظاهر واللجوء إلى القياس العقلى ، محددا لنا معنى التأويل وشروطه وقواعده .

ونستطيع القول بأن أبعاد المنهج عند فيلسوفنا ابن رشد تجاه المتمسكين بالوقوف عند ظاهر الآيات يتمثل أساسا فى موضوعين يرتبط كل منهما بالآخر بصورة أو بأخرى .

الموضوع الأول هو دفاع ابن رشد عن التأويل العقلى سواء بالنسبة لاستخدام القياس الشرعى فى مجال الشرع أو القياس العقلى فى مجال الفلسفة .

أما الموضوع الثانى أو المجال الثانى فيرتبط – كما ذكرنا – بالمجال الأول ويتمثل فى قيام ابن رشد بنقد رأى أهل الظاهر .

وسنحاول فيما يلى تحليل موقف ابن رشد بالنسبة لكل موضوع من الموضوعين تحليلا نركز فيه على ابراز العناصر الداخلة فى هذا الأطار .

لعلنا قد أشرنا اشارات مقتضبة لموقف ابن رشد من التأويل وكيف أن التأويل عنده إذا كان يقوم على أساس العقل فإن هذا قد أدى به إلى نقد آراء كثير من المفكرين وأيضا اتجاهات بأكملها رأى أنها لا تتفق مع التيار العقلى .

ولعل من أبرز الكتب التى بحث فيها فيلسوفنا موضوع التأويل كتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » إذ أن هذا الكتاب كما هو واضح من عنوانه يبحث فى موضوع التوفيق بين الدين والفلسفة وإذا كان الفيلسوف من الذين يبحثون فى هذا الموضوع فلابد من دعوته إلى التأويل حتى يمكنه بالتالى التوفيق بين هذين المجالين مجال الدين من جهة ومجال الفلسفة من جهة أخرى .

ولكن ليس معنى ذلك أن ابن رشد لا يبحث موضوع التأويل إلا فى هذا الكتاب إذ أننا لو رجعنا إلى كتبه المؤلفة الاخرى كمناهج الأدلة فى عقائد الملة وتهافت التهافت ، وجدناه يشير إلى موضوع التأويل بصورة أو بأخرى وذلك أثناء عرضه لكثير جدا من الموضوعات الفلسفية التى تناولها بالدراسة ، وخاصة تلك التى تتعلق بالمجال الميتافيزيقى .

بل اننا لا نعدم وجود اشارات عديدة لموضوع التأويل اثناء قيامه بشرح الكثير من كتب الفيلسوف ارسطو ، سواء كان شرحا كبيرا أو تلخيصات . وقد كان هذا متوقعا من جانبه ، لأن دراسته للفلسفة اليونانية وخاصة أرسطو ، واعجابه بهذه الفلسفة ، لابد أن تؤدى به إلى أن ينادى بالتأويل حتى يفتح على الاقل الطريق امام الفلسفة والتفلسف .

وإذا كنا قد ذكرنا منذ قليل أن كتاب فصل المقال يعد من أبرز الكتب التى يتناول فيها ابن رشد بالدراسة موضوع التأويل ، فان سبب ذلك أن هذا الكتاب يتضمن إلى حد كبير الاساس النظرى للتأويل ، أما الكتب الأخرى المؤلفة والشارحة ، فإنها تعبر إلى حد كبير عن التطبيقات لهذا الأساس .

بعد هذا نقول ان ابن رشد حين حاول التوفيق بين الفلسفة والدين فإن هذا التوفيق من جانبه بصرف النظر عن مدى صواب هذه المحاولة أو خطئها ، وبصرف النظر عن نجاحها أو فشلها انما تقوم أساسا على الاعتراف بالتأويل .

نخرج من هذا كله إلى القول بأن قضية التأويل إذا كان قد اهتم بدراساتها والبحث فيها أكثر مفكرى وفلاسفة الإسلام ومن بينهم المعتزلة وابن رشد فان سبب ذلك هو أنها ترتبط بكثير من الابعاد والمجالات الفكرية عندهم . إذ لا يمكن للمفكر أو الفيلسوف البحث فى قضايا تدخل فى الاطار الدينى أو على الاقل ترتبط به من قريب أو من بعيد إلا إذا بحث فى موضوع التأويل وعلى أىّ أساس يقوم به وما هى أبعاده وصوره ، بالاضافة إلى أن الفلاسفة إذا كانوا قد بحثوا – كما فعل ابن رشد – فى موضوع التوفيق بين الدين والفلسفة ، فإنه لم يكن أمامهم إلا أن يبحثوا فى قضايا التأويل بصورة أو بأخرى . ولعلنا لو رجعنا إلى كتاب الحروف للفارابى فى المشرق العربى وكتاب فصل المقال فيما بين الحكمة الشريعة من الاتصال لابن رشد فى المغرب العربى لوجدنا اهتماما وتركيزا من جانب الفيلسوف المشرقى والفيلسوف المغربى على الاهتمام بالبحث فى قضية التأويل .

ولكن هذا لا يعنى أن البحث فى التأويل قد اقتصر على هذين الفيلسوفين فحسب ، بل اننا نضرب مجرد أمثلة ، إذ قد تبين لنا أن الفقهاء قد يلجأون إلى التأويل كما يلجأ إليه علماء الكلام ، ويلجأ إليه أيضا الفلاسفة . وما نود التأكيد عليه بناء على ما تبين لنا ، أن المفكر بقدر ما يكون معتزا بالعقل ، بقدر ما يكون موافقا على القيام بالتأويل وموسعا لمجالاته . ولعل هذا هو السبب فى اننا نجد رجالا كالمعتزلة ، وفيلسوفا كابن رشد ، من أكثر المفكرين تمسكا بالتأويل .

لابد اذن إلى السعى بكل قوتنا نحو التأويل . هذا اذا أردنا طريقا مفتوحا للفلسفة العربية . وبدون ذلك ستظل الفلسفة العربية راكدة تماما .

ولا نود الوقوف أكثر من ذلك عند أمثلة من الماضى اذ اننا نود فى دراستنا هذه الانتقال من الماضى إلى الحاضر وذلك عن طريق بيان أن العقل إذا كان قد أدى دورا ، ودورا بارزا فى تراثنا الفلسفى العربى فى الماضى وأدى الالتزام به إلى وجود مجموعة من المفكرين والفلاسفة الذين نباهى بهم بين الأمم قاطبة فى مشرق الدنيا ومغربها ، فإن الالتزام بالاتجاه العقلى يجب أن يأخذ وضعه فى تراثنا الحاضر وأول ما نود أن نشير إليه أن انفتاح أمتنا العربية فى الماضى على تراث القدماء قد لعب دورا حيويا ومؤثرا فى ايجاد مجموعة من الفلاسفة والمفكرين العظام .

إن فلاسفة العرب إذا كانوا قد تأثروا بكثير من الآراء التى سبقهم إليها فلاسفة اليونان القدامى ، إلا أنهم أضافوا أضافات جديدة بل قالوا بآراء لم توجد عند أسلافهم من فلاسفة اليونان وبحثوا فى مشكلات من خلال منظور ، لا نستطيع أن نقول عنه – إذا كنا منصفين وموضوعيين فى أحكامنا – انه يعد نفس المنظور الذى نجده عند هذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة اليونان القدامى .

ومن هنا فإن فلاسفة العرب إذا كانوا قد تأثروا بكثير من الآراء التى وجدت عند فلاسفة اليونان فإن هذا يعد علامة من علامات الصحة لا المرض ، إذ من الطبيعى أن يتأثر هذا الفيلسوف أو ذاك بآراء سبقته . وهل نستطيع دراسة آراء الفلاسفة المحدثين بل آراء الفلاسفة المعاصرين فى أوربا وغيرها من بلدان ، دون أن نرجع إلى آراء فلاسفة اليونان .

وإذا كان هذا هو حال الفلسفة العربية قديما سواء فى المشرق العربى أو فى المغرب العربى من حيث الازدهار والقوة والخصب فهل نجد هذا كله منطقيا على حال الفكر الفلسفى العربى فى عالمنا العربى المعاصر .

اننا إذا انتقلنا من الحديث عن ماضى الفلسفة الاسلامية إلى حاضر هذه الفلسفة ، وقارنا بين الماضى والحاضر لوجدنا أن هذه الفلسفة التى كانت مزدهرة غاية الازدهار قد تحولت فى أكثر الاحيان فى ايامنا هذه إلى مجموعة من الشروح والتعليقات ومن هنا انعدم وجود فلاسفة فى عالمنا العربى المعاصر منذ ثمانية قرون أى منذ وفاة ابن رشد .

صحيح اننا نجد فى هذه البلدة أو تلك من بلدان العالم العربى ، فى مصر أو فى غيرها مجموعة من المفكرين ولكنه من الاسراف فى القول أن نقول انهم يدخلون فى اطار تاريخ الفلاسفة – نجد فى مصر الشيخ محمد عبده وطه حسين ونجد فى سوريا عبد الرحمن الكواكبى . وهؤلاء حاولوا الاصلاح الفكرى بصورة أو بأخرى ولكن لا نستطيع أن نقول انهم فلاسفة ولا يعنى هذا القول من جانبنا التقليل من دورهم . ليس هذا ما نقصده اطلاقا ، بل يكون دور المصلح فى مجال الفكر ، اهم من دور الفيلسوف ولكن ما نقصده هو أننا لو طبقنا المعايير التى على أساسها نقول أن فلانا من الناس يعد فيلسوفا فاننا لا نجد هذه المعايير تنطبق عليهم .

ومن هنا فاننا نقول انه ليس فى عالمنا العربى الآن فلسفة عربية قوية ومزدهرة . ونقول أيضا أنه لا يوجد الآن فى عالمنا العربى ، من مشرقه إلى مغربه ، فيلسوف من الفلاسفة ومن حق القارىء أن يتساءل عن الاسباب التى أدت إلى عدم وجود فلاسفة فى عالمنا العربى المعاصر .

والواقع أن هذه الاسباب تعد أسبابا كثيرة متفرقة ومتشابكة من جانبنا أن نقول أن بعضا منها يرجع إلى الماضى وبعضًا منها يرجع إلى الحاضر .

ان الاسباب التى ترجع إلى الماضى تتمثل فى قيام مجموعة من المفكرين المشهورين ، وعلى الاصح نحن الذين أضفينا عليهم حالات الشهرة ومنهم الغزالى عدو الفلسفة وابن تيمية الذى هاجم الفلسفة هجوما عينفا ، قيام هؤلاء بالتقليل من شأن الفلسفة . ونظرا لشهرة هؤلاء المفكرين فإن هذا قد أدى إلى انحسار الفلسفة فى عالمنا العربى المعاصر .

ومن الأسباب التى ترجع إلى الحاضر ، اننا حتى الآن لم نتجاوز مرحلة طبع التراث أو تحقيق التراث . لو نتجاوز هذه المرحلة إلى مرحلة احياء التراث ولا يخالجنى شك فى أننا لو وقفنا عند مرحلة الطبع أو التحقيق ولم نتجاوزهما إلى الاحياء فلن نجد فلاسفة فى عالمنا العربى حتى لو مر علينا عدة قرون من الزمان .

سبب آخر يتمثل فى أننا حتى الآن لم نتفق على أساس نقيم عليه دراستنا للأصالة والمعاصرة وهذا قد أدى إلى أننا لا نجد حتى الآن معالم ثقافة عربية محددة ، والفيلسوف أى فيلسوف ، لا يستطيع أن يقدم مذهبا فلسفيا إلا إذا عاش فى ظل ثقافة محددة عدة أجيال ويتفاعل معها ويكون مذهبه ناتجا عن تفاعله مع هذه الثقافة ، أى سببا لها ، ونتيجة لها وفى نفس الوقت يكون سببا لدفع هذه الثقافة إلى الامام .

أقول وأؤكد على قولى هذا لاننى اعتقد أن الأصالة وحدها لا تكفى والمعاصرة وحدها لا تكفى ولا بد من المزج بينهما مزجا دقيقا ، ان الاصالة وحدها تكون نصف شخصية الإنسان والمعاصرة وحدها تكون النصف الآخر وإذا أردنا لأنفسنا نحن العرب ، التكامل وعدم ازدواج الشخصية ، فلابد أن تكون لنا شخصيتنا البارزة المحددة المعالم التى تكون نتيجة للاصالة والمعاصرة معا .

ولكن على أىّ أساس يتم حل هذه القضية ، قضية الأصالة والمعاصرة ؟ يبدو لى أن الأساس هو العقل . نرجع إلى تراثنا ونأخذ منه المعقول فقط ، ثم نمزج هذا المعقول بالجانب الحضارى المعاصر ولن نجد صعوبة فى ذلك اذ أن جانب المعاصرة يعد جانبا متمسكا ومعتزا بالعقل . ويقينى أن أسلافنا من الفلاسفة قد قدموا لنا الكثير من الاتجاهات العقلية وبحثوا على أساسها فى المشكلات الفلسفية ، وواجبنا أن نحافظ على هذا الجهد الذى قاموا به لا أن نستخف به . لقد تركوا لنا حديقة مزدهرة بالافكار العقلية ولابد أن نستفيد منها لا أن نهملها أما أن نبحث عن اتجاهات غير عقلية ونتمسك بها فلن نجد أى حل لقضية الاصالة والمعاصرة .

احياء التراث على أساس العقل يعد واجبا علينا إذن إذا أردنا أن نجد فلاسفة فى عالمنا العربى الاسلامى بعد انقطاع طال واستمر ثمانية قرون ومهما يكن من أمر فإن انشاء أول قسم للفلسفة وهو قسم الفلسفة بآداب القاهرة يرجع إلى نصف قرن تقريبا ونصف قرن لا يكفى لان يكون لدينا فيلسوف من الفلاسفة .

لابد حين قيامنا باحياء التراث ، من خلع مفهومات جديدة على أفكار فلاسفتنا ومن هنا فاننا يمكن أن نأخذ منهم الطريق أو المنهج وليس من الضرورى أن نأخذ منهم المشكلات التى بحثوا فيها وخاصة إذا كانت مشكلات تاريخية مرتبطة بزمان معين أو مكان معين ، نأخذ منهم المنهج العقلى وعلى أساس هذا المنهج العقلى نبحث فى مشكلاتنا .

وإذا تساءلنا عن أهمية وضرورة الفلسفة فى عالمنا العربى الاسلامى فاننا نستطيع القول بأنها من ألزم الاشياء لنا . فمهما تقدم العلم فلن يستغنى عالمنا العربى عن الفلسفة العربية وعن فلاسفة عرب يمثلون دور الرواد والمعبرين عن حضارة عصرنا . فلاسفة يتأثرون بقيم الإسلام وما أعظمها من قيم يجد فيها الدارس عمقا وأصالة ويستفيد منها فى بلورة أفكار مذهبه .

الحاضر اذن – إذا التزمنا بالدقة والموضوعية – لا يوجد فيه فلسفة دقيقة ولا يوجد فيه فلاسفة ، فما هو الحال بالنسبة لمستقبل الفلسفة العربية ؟

سؤال يتردد كثيرا . ومن جانبى أقول أننا لو التزمنا باحياء التراث وتقدمنا خطوة أو خطوات نحو حل مشكلة الاصالة والمعاصرة فقد نجد مستقبلا فيلسوفا أو أكثر من فيلسوف وإذا كان هذا يعد امرا صعبا إلا أنه يعد واجبا علينا للاهمية الكبرى للفلسفة والفلاسفة . أن ماضى الفلسفة كان مزدهرا وحاضرها الآن – يعد مظلما تماما . ومستقبلها قد يكون مشرقا اذا تجاوزنا عن الأسباب التى أدت إلى أنهيارها فى الحاضر وهذه الأسباب منها ما أشرنا اليه ، ومنها ما فضلنا أن نسكت عنه ونخفيه وما خفى كان أعظم ، ولكن كل أملنا أن نجد فلاسفة فى عالمنا العربى فى مستقبل أيامنا ، نظرا لاننا لا نستطيع الاستغناء عن الفلسفة العربية فى تكوين شخصيتنا العربية .

ونود فى آخر دراستنا أن نشير إلى مجموعة من النقاط والعناصر وسنركز على بيان مدى ارتباط وظيفة الفلسفة بواقعنا العربى المعاصر وذلك من خلال تحديد معنى الفلسفة من جهة ، وخصائص التفكير الفلسفى من جهة ثانية ، والربط بين ايجابيات ماضى تراثنا وما نحتاج إليه فى حياتنا المعاصرة من جهة ثالثة .

نود أن نشير إلى أن الفلسفة لا تعد كما يزعم الكثيرون بعيدة عن الحياة والمجتمع . فالفيلسوف لا يعيش فى برج عاجى كما يظن خطأ . وكل فيلسوف ترك لنا مذهبا فلسفيا انما

كان متأثرا ومعبرا عن الواقع الذى يعيش فيه وفى نفس الوقت كان قائلا بأفكار خلاقة مبدعة تنير للإنسان طريقه وتؤدى وظيفة اجتماعية محددة . فأغلب الثورات الاقتصادية والسياسية انما قامت على أساس أفكار فلسفية محددة . وكل تغيير أو اصلاح جذرى انما يتم بناء على الايمان بفكرة من الأفكار الفلسفية .

ومن هنا يمكن القول بأن للفلسفة وظيفة اجتماعية أى لها بعدها الاجتماعى وما يرتبط به من بعد سياسى .

وإذا قلنا ببساطة شديدة ان الفلسفة تعنى البحث عن حقيقة الاشياء وتجاوز ظاهر الشيء إلى البحث والتنقيب عما وراء هذا الظاهر . اذا قلنا أن الفلسفة لا تكتفى بقراءة السطور ، بل تبحث فيما بين السطور ، فإنه بناء على ذلك يمكن القول بأن الفلسفة لها وظيفتها التحليلية ووظيفتها التركيبية .

ونود الآن أن نشير بايجاز ووضوح إلى الفرق بين الوظيفتين حتى يتسنى لنا ادراك صلة الفلسفة بواقعنا العربى .

فبالنسبة للوظيفة التحليلية لا يخفى علينا أنها تؤمن بهذه الوظيفة سواء فى ميدان العلوم أو فى حياتنا اليومية . والدليل على ارتباط هذه الوظيفة بالجانب الخاص بميدان العلوم اننا نجد فلاسفة وعلماء فى نفس الوقت كنيوتن ورسل واينشتين . والدليل على ارتباط هذه الوظيفة بحياتنا اليومية أننا حينما نقول ان النار قد أدت إلى احراق مسكن من المساكن فمعنى هذا اننا نؤمن بوجود سبب ومسبب أى سبب وراء كل ما يحدث من ظواهر فى حياتنا اليومية .

هذا عن الوظيفة التحليلية . أما الوظيفة التركيبية فإنها تعنى أساسا اقامة بناء تركيبى للكون والإنسان وتبين العلاقة بين الكون المادى من جهة والإنسان من جهة أخرى ووجه التفاعل بينهما ، كما أن الفلسفة بمقتضى وظيفتها التركيبية تبحث فى مشكلات عديدة من بينها هل نجد للحياة هدفا أم لا ؟ وما معنى الحياة ؟ وهل هناك ضرورة لوجودنا على ظهر الأرض ؟ وما معنى التشاؤم ؟ وما معنى التفاؤل ؟ وما مصيرنا بعد الموت ، وهل نحن احرار أم نحن مجبرون لا حول لنا ولا قوة ؟ هل تخضع اخلاقنا للانانية أم أنها يسودها الغيرية وحب الخير للآخرين ؟ إلى آخر تلك التساؤلات والمشكلات التى تبحث فيها الفلسفة .

والمتأمل فى واقعنا العربى المعاصر ، واقعنا الذى نعيشه ونحياه ، يلاحظ أن واقعنا فى واد ، والفلسفة فى واد آخر ، وهذا لا يعد تقصيرا من جانب الفلسفة ، بل التقصير من جانبنا نحن ، فإذا قلنا أن الفلسفة تهتم بالبحث فيما وراء الظاهر ، تهتم بالبحث فى حقيقة الاشياء إلا اننا فى حياتنا نميل إلى السطحية وعدم التعمق . يغلب على كثير من كتابنا حين

يتناولون بالدراسة البحث فى اية مشكلة من المشكلات ، الميل إلى عدم التعمق ، الميل إلى عدم الاحاطة بكل جوانب الموضوع الذى يبحثون فيه .

يضاف إلى ذلك انتشار التفكير الخرافى فى حياتنا الاجتماعية وواقعنا الذى نعيش فيه ونحياه ، ان مساحة اللامعقول فى عالمنا العربى المعاصر تعد اضعاف اضعاف مساحة المعقول . وللأسف الشديد نجد اناسا من المشهورين كتابا كانوا أو متحدثين هم الذين يدعون إلى الخرافة واللامعقول ، ونظرا لشهرتهم اعلاميا فإن الناس بالتالى تصدقهم فى أقوالهم ، فى حين أن الشهرة عمياء ، وليس من الضرورى للشخص المشهور أن يكون كلامه صوابا .

اننا لو حكمنا العقل فى حياتنا ، العقل الذى على اساسه تقوم اكثر المذاهب الفلسفية فإن أحوال مجتمعاتنا العربية ستكون على احسن صورة ممكنة بحيث نلحق بركب الحضارة .

ان الفلسفة كأى علم من العلوم ، كأى فن من الفنون لها خصائصها والتى بدونها لا يعد الفكر ، فكرا فلسفيا . وللأسف الشديد لا نجد صدى لهذه الخصائص فى حياتنا الفكرية وفى واقعنا الاجتماعى . والقارىء لابد أن يدرك صدق ما نقوله إذا عرف أن من خصائص الفكر الفلسفى ، الاستقلال بمعنى عدم تقليد أفكار الآخرين ، والتفكير الهادىء المتزن الذى يبعدنا عن التعصب ، وأيضا المرونة بمعنى أن الإ نسان يجب ألا يتردد فى التخلى عن آراء يعتقد بها إذا تبين له انها ليست صحيحة .

وإذا أردنا أن نبين أهمية النقد كخاصة من أهم خصائص الفكر الفلسفى فى حياتنا وواقعنا الاجتماعى ، قلنا أن النقد يعنى فتح باب الاجتهاد فى كل ما يعرض لنا من قضايا . النقد يمثل الحركة لا السكون والجمود . إن المعتزلة على سبيل المثال قد حاربوا الجمود والانغلاق ودعوا إلى الشك الذى يعد خيرا من اليقين الذى لا أساس له . فالشك عندهم يعد ضروريا لكل معرفة وأن أول واجب على المكلف هو الشك بحيث أن النظر العقلى إذا لم تسبقه حالة شك فلا فائدة منه ولا جدوى منه . ومن هنا كان المعتزله حريصين على التفرقة بين وظيفة العقل من جهة وبين ما تؤدى إليه العادات والتقاليد والقيود الموروثة من جهة أخرى . ان العقل يؤدى إلى الانفتاح ، والعادات والتقاليد تؤدى إلى الانغلاق إذا كانت عادات نكون فيها مجرد مقلدين لغيرنا دون فهم .

ان التفكير النقدى عند المعتزلة وعند الفلاسفة يمكن أن يفيدنا فى محاربة الخرافات والأوهام التى مازالت للأسف الشديد منتشرة بين كثير من الأفراد .

ولعل الشيخ محمد عبده كان على حق فى دعواته الاصلاحية لان هذه الدعوات كانت تقوم أساسا على النقد ، لقد دعا إلى اصلاح الأزهر فى عصره وذلك بطرق عديدة من بينها

المطالبة بالغاء دراسة الكتب العقيمة الشروح والحواشي التي يلقنها الشيوخ لمريدهم وطلابهم المغلوبين على أمرهم دون فهم . والدعوة إلى ادخال المواد الحديثة فى مناهج التعليم الأزهرى حتى ينفتح طلابه على الحضارة الأوربية الحديثة . صحيح أن ما دعا إليه محمد عبده كان مجالا للهجوم عليه ولكن هذا الهجوم كان صادرا عن اناس يرتضون الكسل لا نفسهم بحيث أنهم ينفرون من تغيير الاوضاع التي كانت سائدة . وكلما نفض الناس عن أنفسهم رداء الكسل وتكون لديهم الحس النقدى كلما ابتعدوا عن الهجوم على التجديد .

والواقع أن أى حركة تجديدية لابد أن تقوم على العقل والنقد ويكون مصيرها فى النهاية الخلود والاستمرار فطه حسين خالد لحسه النقدى ومحمد عبده خالد لحسه النقدى وهكذا نجد أن العقل أو النقد يعد قادرا على أن يواكب بين الماضى والحاضر والمستقبل .

والتيار الفلسفى لكى نجعله مستمرا فلا مناص من الرجوع إلى العقل لكى نواكب تيار الحضارة وعلى أن ندفع بأمتنا العربية إلى الامام . ان أى فكرة تقليدية تعبر عن التخلف ، تعبر عن الرجوع إلى الخلف أو الوراء وإذا زعم أصحاب الأفكار التقليدية فى مجتمعنا العربى المعاصر أن أفكارهم تؤدى إلى الصعود إلى الامام فإن حقيقة الامر انه يعد صعودا إلى الهاوية .

إن الدارس المحلل لحركة النهضة الاوربية يجد أن أوربا لم تتقدم إلا لأنها تمسكت بالنقد ، رفعت فلاسفة العقل ومنهم ابن رشد فى أعلى مكانة . أما نحن العرب فقد فضلنا من بين الاتجاهات الفكرية اتجاهات لا تعد اتجاهات عقلية ولا يعد أصحابها فلاسفة كاتجاه الغزالى واتجاه ابن تيمية وغيرهما من اتجاهات تهاجم العقل ولذلك تقدمت اوربا وتأخر الشرق ، تأخر العرب .

اننا لو تأملنا حياتنا الفلسفية اليوم فاعتقد من جانبى أن الاعتقاد بالتشاؤم أفضل من الاعتقاد بالتفاؤل . لقد اسرفنا فى طبع التراث دون أن نسأل أنفسنا أولا هل التراث كله يعبر عن العقل أم أن بعضه يعبر عن اللاعقل ومن هنا فلا يؤدى إلى وجود فلاسفة . ان اجابتى عن هذا السؤال إذا كانت تدخل فى مجال التشاؤم فان سبب ذلك اننى لا أريد أن أحلق فى سماء الخيال والاحلام ، سماء اللامعقول . واعتقد أن من يقول بغير ذلك هو فرد قد غلبت عليه العاطفة والانفعال وهما لا صلة لهما بالتفكير الفلسفى من قريب أو من بعيد .

ولكن هذا كله لا يمنع من السعى بكل قوتنا إلى أن نقدم للعالم أيديولوجية عربية عصرية ، ايمانا من جانبنا بأن الفكر العربى فى حد ذاته يعد فكرا متفتحا ، يعد فكرا يمكنه أن يستوعب الكثير من التيارات والاجتهادات . واذا كان فكرنا العربى يعد فكرا متفتحا ، فانه بالامكان اذن أن نقيم على اساسه ايديولوجية عصرية نقدمها إلى عالمناالمتحضر شرقا وغربا .

ولابد من التأكيد على القول بأننا لن نستطيع ذلك اذا نظرنا إلى التراث قديما من خلال قوالب ضيقة متحجرة . نعم لن يكون بامكاننا ذلك حتى لو ملأنا أرجاء العالم كله صراخا وضجيجا فليست العبرة بالفهم الضيق ولكن العبرة أساسا بالفهم المتفتح والايمان بمبدأ الاجتهاد .

لقد ابتعدنا وابتعدنا كثيرا للاسف الشديد عن الدعوة إلى الاجتهاد ، الدعوة إلى التأويل ، فوصلنا إلى ما وصلنا إليه من حالة يرثى لها . ولن نفيق من تلك الحالة إلا إذا اعتقدنا بأن الخير كل الخير هو النظرة المتفتحة ، النظرة التى تجعل العقل معيارا وأساسا . وكلما ابتعدنا عن العقل ، كلما باعدنا بيننا وبين الأمم المتحضرة ووصلنا إلى حالة من التخلف يسودها الظلام من كل جانب .

اننا أمام طريقين لا ثالث لهما : اما أن نؤمن بالعقل فى فهم الدين وهذا فيما أرى ، طريق الحق ، طريق الصواب ، الطريق الى تقديم ايديولوجية عصرية واما أن نباعد بيننا وبين العقل ، أو نسخر من العقل ، وهذا هو طريق الضياع ، الطريق المغلق . اننا إذا سخرنا من العقل فسيسخر منا العالم كله ويجعلنا مادة للضحك ونكون نحن بأنفسنا قد تسببنا فى ضياعنا وأصبحنا مجالا للسخرية بين الامم ، أصبحنا – كما قلت – أضحوكة للعالم كله .

غير مجد فى ملتى واعتقادى محاولة تصور ايديلولوجية عربية عصرية إلا إذا أقمناها على العقل ، إلا إذا وجدنا أمامنا مجموعة من الذين يحاولون فهم الدين من خلال نظرة متفتحة ، أمثال محمد عبده والشيخ شلتوت وبدون هذا فلنعترف بصراحة بأننا لن يكون بامكاننا تقديم أيديولوجية عربية معاصرة وهذا ان دلنا على شيء فانما يدلنا على أنه لا مفر من الرجوع إلى العقل .

فليتجه معشر مفكرينا فى حياتنا الحاضره إلى العقل إذا أرادوا أن يصلوا إلى أشياء لها قيمتها فى مجال حياتنا الفكرية والفلسفية تماما كما أخذ بعض مفكرينا وفلاسفتنا فى الماضى بالطريق الذهبى ، طريق العقل ، الطريق الذى يعد أعدل الاشياء قسمة بين البشر ، الطريق الذى يؤدى إلى الحضارة ويرتبط بها ويواكبها . الطريق الذى يفرق بيننا وبين الحيوان . وكفانا سخرية من العقل لأن من يسخر من العقل قد يؤدى به سخريته من العقل دون أن يدرى إلى التقريب ، بل التوحيد بين الإنسان والحيوان وأظن أنه لا يرضى لنفسه وللآخرين أن يتحولوا من كائنات آدمية ناطقة إلى حيوانات عجم .

هذا ما أقول به اليوم وأؤكد على القول به . فهل يا ترى سيجد هذا القول صداه عند من يتمسكون بالعقل بحيث يظلون على تمسكهم بالعقل ولا يرضون به بديلا ، وعند من

يسخرون من العقل ويصدرون الاحكام اللاعقلانية فى مجال فكرنا الفلسفى بحيث يرجعون إلى طريق الصواب ، طريق العقل .

نعم لقد باعدنا بين أنفسنا وبين الاعتماد على العقل . وآن لنا أن نعتمد اعتمادا كليا ورئيسيا على هذا العقل الخالد ، العقل الذى ينير لنا الطريق .

■ ■ ■

**بعض مراجع الدراسة :**


- الفارابى : كتاب الحروف - طبعة بيروت .
- ابن سينا : الاشارات والتنبيهات - طبعة القاهرة .
- الغزالى : تهافت الفلاسفة - طبعة بيروت .
- ابن رشد : تفسير كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو - طبعة بيروت .
- ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال .
- محمد أقبال : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام - طبعة القاهرة - الترجمة العربية .
- زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى - القاهرة .
- جمال الدين الافغانى : الرد على الدهريين - القاهرة .
- القاضى عبد الجبار المعتزلى : كتاب المغنى فى أبواب التوحيد والعدل - القاهرة .
- ابن باجه : تدبير متوحد - طبعة بيروت .
- عاطف العراقى : ثورة العقل فى الفلسفة العربية - دار المعارف القاهرة .
- عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد - دار المعارف القاهرة .
- محمد عبده : الإسلام دين العلم والمدنية - تحقيق ودراسة : عاطف العراقى .
- طه حسين : من بعيد .

| | |
|---|---|
| Aristotle: | The logic - London. |
| Brehier: | La philosophie du moyen age - Paris. |
| Gauthier: | Ibn Rochd (Averroes), Paris. |
| Gilson: | History od Christian philosphy. London. |
| Munk: | Melanges de philosophie Juive et Arab e, Paris. |
| Plato: | The republic. English translation. London. |
| Renan: | Averroes et l'averroisme, Paris. |
| Russell (B): | History of Western Philosophy. London. |
| Taylor (H.O): | The mediaeval mind. Harvard. |
| Wulf: | History of Mediaeval philosphy, London. |